Religion und Geiſteskultur

Zeitſchrift

für religiöſe Vertiefung des modernen Geiſteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philoſ. und theol. Syſt. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Fünfter Jahrgang

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

eines neu gefundenen Erkenntnisprinzipes die Gebiete vereinigen und 3) dieſe Einheit wieder auflöſen. In der letzten Phaſe, die mit Kant und Schleiermacher einſetzt, glauben wir indeſſen einen weſentlichen Fortſchritt gegen die früheren Zeiten wahrzunehmen. In den erkenntniskritiſchen Auseinanderſetzungen ſind wir überzeugt, das Prinzip einer Apologetik zu beſitzen, welche den Intentionen des evangeliſch-reformatoriſchen Chriſtentums angemeſſen iſt. Die Kardinalſünde der Apologetik von der Mitte des 2. Jahrhunderts an bis ins 19. Jahrhundert, nämlich, die grundſätzlich in verſchiedenen Dimenſionen liegenden Erkenntnisgebiete auf eine Fläche aufzutragen, d.h. rational zu behandeln, die antike Denkweiſe, iſt überwunden. Unſere Aufgabe kann nur ſein, auf Grund eben jener reinlichen erkenntniskritiſchen Auseinanderſetzung die verſchiedenen Dimenſionen, in denen theoretiſches und religiöſes Erkennen liegen, aufzuzeigen, zu beſtimmen und ihre Reſultate nicht zuſammenzuaddieren, ſondern in die richtige Proportion zu einander zu ſetzen. Dieſe Apologetik der proportionalen Syntheſe iſt die Aufgabe der Gegenwart. Sie iſt Wiſſenſchaft.

Dazu brauchen wir die Philoſophie. Aber in einem anderen Sinne wie unſere Vorfahren. Der Sinn ergibt ſich aus dem Geſagten von ſelbſt. Und ſo wünſchen wir für unſere Theologen eine möglichſt gründliche philoſophiſche Ausbildung. Es bleibt alſo mutatis mutandis bei dem Wort, das Johann Gerhard ſo oft in ſeinen Schriften dem Gregor von Nazianz nachſpricht, daß niemand die Probleme der Apologetik angreife, ohne ſich zuvor in der helikoniſchen Quelle die Hände gewaſchen zu haben.

Das Recht zu glauben.

Von **Adolf Mayer**.

Nach der mitteralterlichen Auffaſſung, die im Katholizismus noch in die Gegenwart hineinragt, war der Glaube eine Pflicht. Noch zur Zeit der Aufrichtung des Dogmas der Unfehlbarkeit habe ich ein Geſpräch zwiſchen Katholiken belauſcht, worin der eine dem Andern auf's Herz drückte; „das mußt Du glauben". Ich ſage, auf's Herz drückte; denn das Muß wurde beſchwert mit dem größten Gewicht, das auf dem Gewiſſen laſten kann. Dies Muß heißt nicht weniger als: bei Strafe der ewigen und unwiderruflichen Unſeligkeit.

Im Proteſtantismus iſt dies freilich prinzipiell anders. Luther lehrte das eigene Gewiſſen als oberſte Inſtanz zu Rate ziehen. Nach ihm war es unter keinen Umſtänden ratſam, „etwas wieder das eigene Gewiſſen zu tun"; und wenn auch in der Folge von dieſem oberſten Grundſatze in der

weiteren Entwicklung der evangeliſchen Lehre vielfach wieder abgewichen wurde, und man, um Mißbrauch zu verhüten, wieder hier und da zu einer Verbindlichkeit des Glaubens zurückkehrte, ſo hat doch im Bereich des ganzen Proteſtantismus jenes Muß von ſeinem Zwange unendlich und endgültig verloren. Heute droht, überall wo die Katholizität des Glaubens überwunden iſt, demſelben ein anderes Unheil. Der Modernismus geht vielfach ſo weit, der Seele, das Recht zu glauben, zu beſtreiten. Das Muß iſt umgekippt in ſein äußerſtes Gegenteil, in ein ebenſo ſtrenge verpflichtendes: „Du darfſt nicht".

„Du darfſt nicht glauben". Dieſe Verpflichtung hat der naturwiſſenſchaftliche Modernismus auf ſeine Fahne geſchrieben, am deutlichſten formuliert von Huxley in den Worten: „Mein einziger Troſt liegt in der Erwägung, daß unſere Nachkommen, ſo ſchlecht ſie auch werden mögen, doch noch nicht auf der tiefſten Stufe der Unſittlichkeit angekommen ſein werden, ſofern ſie ſich zum Geſetz machen, keinen Glauben an etwas, das zu glauben kein Grund vorliegt, zur Schau zu tragen, nur weil es vielleicht ihrem Vorteil dient". — Ebenſo ſchreibt Clifford: „Wird ein Glaube ohne ausreichenden Beweis angenommen, ſo iſt die Freude nur eine geſtohlene — ſelbſt wenn der Glaube der Wahrheit entſpricht; ſie iſt ſündhaft, weil ſie in Mißachtung unſerer Pflicht gegen die Menſchheit geſtohlen wird. — Dieſe Pflicht beſteht darin, daß wir uns vor ſolchem Glauben wie vor einer anſteckenden Seuche hüten, welche gar bald unſeren eigenen Körper überwältigen und ſich dann über die ganze Stadt ausbreiten kann. . . . . Es iſt immer, überall und für Jeden ein Fehler, etwas ohne ausreichenden Beweis zu glauben."

Dem gegenüber iſt es nun unſere Pflicht, das gute Recht zu glauben zu verteidigen. Wir ſind hierzu verpflichtet mit demſelben Ernſte, mit dem wir uns dem römiſchen Muß mit ſeinen Folterqualen diesſeits und jenſeits des Grabes entgegenſtemmen. Das Recht zu glauben könnte uns nur genommen werden, wenn das Syſtem des Wiſſens ein vollkommenes wäre m. a. W. wenn wir alle Dinge der Welt wüßten. Es iſt aber nun ferne von dem. Der Fortſchritt des Wiſſens, namentlich des naturwiſſenſchaftlichen mit ſeinen rieſigen techniſchen Erfolgen, welche die Vertreter desſelben ſo übermütig gemacht haben, daß ſie wie der Sozialismus unſerer Tage auszurufen ſich berufen fühlen: „Unſer iſt die Welt", iſt gerade geeignet zu zeigen, wie unendlich das Gebiet der Erkenntnis iſt, und wie wir im Grunde nur kleine Unterteile desſelben erobert haben. Wenn noch ſolche Entdeckungen möglich ſind, wie die neuer Strahlenarten, die der elektriſchen Kathoden und der radio-aktiven Subſtanzen, wie die der Zerlegbarkeit der Atome, die bis jetzt als die letzten materiellen Einheiten galten, ſo ſehen wir hieraus, wie entſetzlich unwiſſend wir um die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren, da gleichwohl die ſchnellfertigen Geiſter,

die Karl Vogt, Büchner und Moleſchott es unternahmen, die letzten Konſequenzen zu ziehen. Und wieder 100 Jahre früher, da man, mit dem heutigen Maßſtabe gemeſſen, noch eigentlich gar nichts wußte von jenen naturwiſſenſchaftlichen Dingen, auch da finden wir ſchon jenen Übermut und jene Schnellfertigkeit verkörpert in dem Autor des homme machine.

Eine Wiſſenſchaft aber, der noch in dieſem Grade die Eigenſchaft des Werdens und Wachſens anhaftet, darf ſich am allerwenigſten als eine fertige Weltanſchauung gebärden. Sie lehrt uns im Grunde nur, was auch ſchon der große Apoſtel wußte, daß all unſer Wiſſen Stückwerk iſt, wie fruchtbar es im Übrigen auch ſein mag. Es gibt, ſo müſſen wir ſchließen, außer der Welt, die wir kennen, noch eine große wirkliche Welt, die wir nicht kennen, und die gleichfalls wichtig für uns iſt, da wir eben abhängen von Allem, was wirklich iſt. Und dieſe ungewußte Welt iſt ſo groß, daß mit unſeren Maßen gemeſſen ungeheure Vorſtöße und Eingriffe in ſie gemacht werden können, ohne ſie auch nur entfernt zu erſchöpfen. Ja es gewinnt den Anſchein, daß, je mehr wir wiſſen, deſto größer das Gebiet des Nichtgewußten ſich ausbreitet, wie die unendliche Welt des Fixſternhimmels nicht zuſammenſchrumpft, nein im Gegenteil ſich ausbreitet, je beſſer unſere Fernrohre und Forſchungsmethoden werden.

Und nun iſt der Glaube nichts anderes, als ein Verſuch mit dieſer ungewußten aber für uns doch ſo unendlich wichtigen Welt in Beziehung zu kommen. Die gewöhnliche, in unſerer Zeit ſo fruchtbare und daher ſo ſiegesbewußte Methode der exakten Forſchung läßt uns dabei vorläufig im Stiche. Dennoch iſt die Methode des Glaubens, die auch dahin abzielt, etwas von dieſer ungewußten Welt zu ergründen, keineswegs unſinnig. Denn auch hier gibt es einen Maßſtab, obwohl einen weniger exakten aber bei der enormen Wichtigkeit der Sache doch keineswegs verächtlichen, darüber zu urteilen, ob der Weg des religiöſen Erkennens, den wir Glauben nennen, ein guter und gangbarer iſt. — Auch dieſer Maßſtab iſt ſchon in einem bekannten Bibelworte gegeben, in dem Worte, in dem dieſes Erkennen oder vielmehr der Menſch, der ſich dieſe Weiſe des Erkennens zur Richtſchnur macht, mit einem Baume verglichen wird und geſagt: „An ſeinen Früchten ſollſt du ihn erkennen“. Wenn irgend eine religiöſe Annahme die Gläubigen zu guten und innerlich glücklichen Menſchen macht, dann iſt der kühne Vorſtoß in's Bereich der ungewußten Welt eben ein glücklicher geweſen, gleichwie — und in dieſer Hinſicht ähneln die beiden Methoden einander — in der Wiſſenſchaft ein glückliches Experiment eine Hypotheſe, von der ausgehend jenes unternommen wurde, beſtätigt.

Was bei dieſem Vergleich ſo leicht in die Irre führt, iſt nur, daß ſich der Glaubensſatz immer darſtellt in der einzigen Sprache, in der wir reden, und die ihrer Entſtehung und Ausdrucksweiſe nach eben vorzugsweiſe

eine Sprache des Verſtandes iſt, und daß wir darum irrtümlich meinen, den Glaubensſatz wie ein verſtandesgemäß erforſchtes Naturgeſetz wägen und meſſen zu können, wobei er denn leicht in die Brüche geht. Der Glaubensſatz iſt aber kein Produkt des Verſtandes, ſondern eher ein Erzeugnis der Stimmung, wie denn ja die eigentlichen religiöſen Eigenſchaften des Menſchen nicht ſolche ſind der Einſicht ſondern der Ergebenheit, des Mutes, des Vertrauens und der Heiterkeit; daher die Muſik, die dem nicht intelligibelen Teile der Sprache entſtammt*), für das Weſen der Religion ein weit charakteriſtiſcherer, wenn auch nicht für alle ihre Zwecke genügender Ausdruck iſt. Woher dieſe Stimmungen ſtammen, ja das wiſſen wir nicht, weshalb denn die Religion als auf Intuition oder Offenbarung beruhend bezeichnet wird; genug, ſie iſt da, und die Frage iſt nur, wie wirkt ſie? Darauf, wie ſie wirkt, muß unſere ganze Aufmerkſamkeit gerichtet ſein.

Auch die wiſſenſchaftliche Hypotheſe iſt, wie ſchon angedeutet, zunächſt nur ein Verſuch, ein noch nicht im Zeichen der Wahrheit ſondern nur der Nützlichkeit Stehendes. Nur daß hier der Zweck die verſtandesgemäße Erkenntnis iſt. Alſo in dieſem Stücke iſt auch der Weg, den die Wiſſenſchaft beſchreitet, nicht rationell, ſondern oportuniſtiſch, d.h. gute Gelegenheiten benutzend, die auf irgend eine unkontrollierbare Weiſe gleichwie eine Offenbarung ſich darbieten. Und nur in Bezug auf die weitere Feſtlegung und Erhärtung des ſo Gefundenen kehrt man dort jeweils zu den ſtreng verſtandesmäßigen Methoden zurück, die verhindern, daß man ſich in Phantaſien verliere.

Eine ſolche Kontrolle, obwohl in ſchwächerem Grade, beſteht aber auch in Glaubensſachen. Nur ſtoßen wir hier wieder, wie ſo oft, auf eine Korrelation von Exaktheit und Wichtigkeit. Die wichtigſten Dinge müſſen aber zunächſt behandelt werden, und für ſie beſteht noch nicht der Weg großer Exaktheit, der für minder wichtigere Dinge ſchon völlig gangbar und darum der einzig angewieſene iſt.

Berichte.

Entſtehung und Struktur der primitiven Glaubensvorſtellungen.

Von **Alfred Eckert.**

Heinrich Maier in Tübingen hat eine Pſychologie des emotionalen Denkens geſchrieben.[1]) Das machtvolle Werk entzieht ſich einer landläufigen Anzeige völlig; eine Ahnung ſeines reichen Inhaltes könnte man nur durch gekürzte Auszüge aus dem ſehr ausführlichen Inhaltsverzeichnis erwecken. Aber auch damit iſt dem Leſer nicht gedient, ſo wenig

*) Vergl. Adolf Mayer: Zur Theorie der Muſik (Preuß. Jahrb. 1909. Juli).
[1]) Tübingen 1908. J. C. B. Mohr 826 S. 18 Mk.

wie dem Buche. Wir wollen einen andern Weg wählen, mit dem wir in der Linie des früheren Aufsatzes über Theologie und Erkenntnistheorie bleiben.

Das religiöse Denken richtig aufzufassen und zu analysieren, ist eine Aufgabe, welche der Theologie aus ihrer Verbindung mit der Erkenntnistheorie, aber auch umgekehrt, der Philosophie aus ihrer Anwendung der Erkenntnistheorie auf das religiöse Denken erwächst. In Maiers Werk erscheint diese Aufgabe unter dem zweiten Gesichtspunkt. Er hat sie universal zu lösen versucht, indem er außerdem Logik und Psychologie zu Hülfe genommen hat. Wir wollen seinen Ausführungen (S. 499—555) langsam, gewissenhaft folgen; es wird keine leichte Arbeit sein, aber sie wird lohnen. Hoffentlich werden alle Beteiligten, der Verfasser, die Leser und der Kritiker, auf diesem Wege zu ihrem Rechte kommen, d.h. Freude haben.

Maier untersucht in dieser Psychologie das Denken, das sich aus der emotional-praktischen Seite des Gemüts ergibt, aus dem Gefühls- und Willensleben. Dieses Denken arbeitet mit den Vorstellungsgebilden der affektiven Phantasie, der Zwecke, Normen, Werte und Güter; es tritt uns am markantesten entgegen in der ästhetischen Kontemplation, im religiösen Glauben, in Sitte, Recht und Moral. Gefühls- und Begehrungsvorstellungen sind die elementaren Betätigungen dieses Denkens. Es tritt neben das erkennende, urteilende, kognitive Denken als ein eigenartiger Typus logischer Funktionen. In vier großen Abschnitten behandelt Maier nun nacheinander das emotionale Vorstellen, das emotionale Denken, das affektive — aus Affekten hervorgehende — Denken, und das volitive Denken. Wir nehmen den Standort der Betrachtung im dritten Abschnitt, der das affektive Denken untersucht; es ist entweder ästhetisches oder religiöses.

Die religiösen Vorstellungen tragen deutlich logisches Gepräge. Denn wenn die ästhetischen Phantasievorstellungen uns in Illusionswirklichkeit führen, so die religiösen in eine durch und durch reale. Sie erheben den Anspruch, daß das, was sie über die Gottheit und ihre Beziehungen zum Menschen sagen, wahr im eminentesten Sinne ist. Glaubensurteile sollen den Charakter von Erkenntnisurteilen haben, so daß der grundlegende Akt im Glauben ein „Fürwahrhalten" ist, durch welches die Realität der geglaubten Objekte ähnlich konstatiert wurde wie sonst diejenige erschlossener oder auf Grund von Mitteilung vorgestellter Erkenntnisgegenstände. Dabei beruht das religiöse Fürwahrhalten entweder auf einem Schluß oder auf Mitteilung (Offenbarung) oder bei der Mystik auf intuitivem Vorstellen, das den Wahrnehmungsfunktionen parallel stände. Die Glaubensvorstellungen haben hier also die Geltung kongnitiver Vorstellungen und geben wirkliche Erkenntnis.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber. Im Mittelpunkte der Religion steht das kultische Handeln, der praktische Verkehr mit der Gottheit, und aus ihm entspringt ein Komplex religiöser Vorstellungen, die mit Erkenntnisinteressen gar nichts zu tun haben. Damit wird der ganze Bestand des religiösen Glaubens aus dem praktischen Erleben des Gemüts abgeleitet. Ob er dabei auf Bedürfnisse, Postulate des Gemüts oder auf Gefühlserlebnisse, „innere Erfahrungen" zurückgeführt wird, in jedem Falle ist er emotio-

aler Natur. Die ſo abgeleiteten Glaubensvorſtellungen ſind emotionalen Phantaſievorſtellungen. Das iſt die Anſchauung wie ſie nach Ritſchls Vorgang im Kreiſe ſeiner Schule üblich iſt.

Das Bemerkenswerte hierbei iſt nun dies, daß trotz dieſer rein praktiſchen Wurzel ſolchen Glaubensvorſtellungen in vollem Umfange Erkenntniswert zugeſprochen wird, daß ſie als vollwertige logiſche Urteile anerkannt und als Äußerungen des religiöſen Erkennens höher gewertet werden als das theoretiſche Erkennen. So ſchied A. Ritſchl die religiöſen Urteile als Werturteile von den Seinsurteilen, während Reiſchle ſtatt deſſen lieber thymetiſche d.h. Gemütsurteile ſagen wollte.

Von anderen Geſichtspunkten aus werden die religiöſen Vorſtellungen aus Affekten erklärt (Fr. A. Lange, Feuerbach) und deshalb als Illuſionsprodukte angeſehen. Dabei iſt aber ſtets feſtzuhalten, daß ſie dem religiöſen Menſchen nicht ſo erſcheinen; er hält vielmehr die Glaubensobjekte gerade ſo für real wie die Wahrnehmungsgegenſtände, und die logiſchen Akte ſeiner Glaubenserkenntnis ſind ihm vollwertige und wahre Urteile. So entſtehen alſo eine ganze Reihe wichtiger Probleme. Setzen wir voraus, daß die Glaubensgebilde Phantaſievorſtellungen im weiteſten Sinne ſind, ſo fragt es ſich: ſind ſie kognitiver Art? Und ſind ſie das, welcher Art iſt das in ihnen wirkſame Geltungsbewußtſein, und die logiſche Funktion, der ſie ihr Zuſtandekommen verdanken? Sind die mit ihnen gebildeten Urteile wahr oder falſch? Tragen Sie aber nicht kognitiven, ſondern emotionalen Charakter, aus welchen Gemütsvorgängen entſpringen ſie dann? Welcher Art iſt dann ihr Geltungsbewußtſein? Sind ihre logiſchen Akte wirkliche Urteile? Können ſie deshalb auf objektive Gültigkeit Anſpruch machen? Gibt es neben der theoretiſchen Wirklichkeitserkenntnis eine praktiſche, neben der theoretiſch-begründeten Wahrheit eine emotional begründete? — — — Man ſieht, es ſind alles Fragen, die uns in das Zentrum des religiöſen Lebens weiſen.

Wir müſſen nun unſer Unterſuchungsobjekt genau begrenzen; es iſt zu ſcheiden zwiſchen den Glaubensurteilen und den elementaren logiſchen Vorſtellungsakten, in denen ſich der Glaube primär betätigt. Es kommen alſo nicht in Frage etwa Urteile wie die: ich glaube, daß Zeus der Vater der Götter iſt; daß Muhammed Gottes Prophet, daß Jeſus mir die Seligkeit ſchenkt. Das ſind nicht Glaubensurteile, ſondern pſychologiſche Urteile, in denen pſychiſche Vorgänge aufgefaßt werden. Glaubensurteile dagegen ſind etwa: es exiſtiert ein Gott; Chriſtus iſt der Sohn Gottes; Gott iſt die Liebe; Gott hat mir geholfen uſw.[2]) Von beiden Arten von

[2]) Der Unterſchied zwiſchen pſychologiſchen und Glaubensurteilen beruht alſo nur auf dem Unterſchied der Form. Sachlich iſt es in jedem Falle ein Glaubensurteil, ob ich ſage: ich glaube, daß mir Gott geholfen hat oder Gott hat mir geholfen. Die zweite Form zeigt ſtärkere Gewißheit als die erſte, ſtärkere Zuverſicht des Glaubens. Nach Maier iſt das Urteil: „Ich bin gewiß, daß ich Gottes Kind bin", ein pſychologiſches, das andere: „Ich bin ein Kind Gottes", dagegen ein Glaubensurteil. Das iſt offenbar nicht richtig. Glaubensurteile ſind beide, nur iſt das eine verknüpft mit der Äußerung eines Gemütszuſtandes, der Gewißheit, der Zuverſicht, das andere dagegen ſtellt ſich iſoliert hin, hat ſich von jenem

Sätzen gilt nun, „daß ſie Entfaltungen der Inhalte der Glaubensvorſtellungen und darum Denkakte ſind, deren Gültigkeit für das Bewußtſein des Urteilenden auf der Gültigkeit der Glaubensvorſtellungen beruht“ (S. 503). Sie kommen alſo für die Unterſuchung zuerſt nicht in Frage, ſondern nur die Glaubens*vorſtellungen*, welche ihnen zu Grunde liegen. Ihre Eigentümlichkeit beſteht darin, daß ihr Inhalt als *Objekt* des Glaubens gedacht iſt, ähnlich wie im logiſchen Denken der Inhalt der Empfindung zum Objekt der Wahrnehmung gemacht wird. So vollzieht derjenige, dem der Glaube an Gott zum erſten Male aufgeht, mehr als das Seinsurteil: es iſt ein Gott, er ſtellt vielmehr Gott als wirkliches Objekt vor. Das iſt alſo ein einfacher Elementarakt des religiöſen Vorſtellens, und um ſolche handelt es ſich für uns. Denn es gibt auch zuſammengeſetzte Elementarakte dieſer Art, z.B. Ausſagen über Gottes Eigenſchaften, Wirkungen und Affekte. Dieſe laſſen wir zunächſt auch bei Seite.

Es ſcheint, als könnten wir zwei Klaſſen von religiöſen Vorſtellungen unterſcheiden, auf der einen Seite die von Göttern, Geiſtern, Dämonen, welche außerhalb des religiöſen Lebens ihren Urſprung haben und kognitiver Art zu ſein ſcheinen, und auf der andern die im engern Sinne religiöſen, deren Geltungsbewußtſein auf jener erſten Klaſſe beruhen müßte. Maier weiſt dieſe Scheidung ab. Ihm iſt zweifellos, daß nicht rein kognitive Funktionen zu jenen Götter- und Geiſtervorſtellungen geführt haben. Denn wäre das der Fall, ſo müßte ihnen wie allen kognitiven Vorſtellungen etwas Problematiſches anhaften. Nun ſind aber im Gegenteil jene Vorſtellungen mit einem Gefühle apodiktiſcher Sicherheit überall verknüpft, ſo daß ſie nur in dem ſpezifiſch religiöſen Intereſſenkreis, in der Sphäre des religiöſen Tuns und Erlebens ihre Wurzel haben können. Daraus folgt, daß das Verſtändnis der Glaubensvorſtellungen von der Kenntnis der Motive, der Intereſſen, der treibenden Kräfte, die im religiöſen Leben wirkſam ſind, kurz von der Einſicht in die Natur der Religion ſelbſt abhängt. Der Streit um das Weſen der Glaubensurteile iſt zuletzt ein Streit um das Weſen der Religion.[3])

Maier ſkizziert nun kurz die drei Gruppen von Religionstheorien, unter die man alle verſchiedenen Auffaſſungen zuſammenfaſſen kann, die intellektualiſtiſche, die gefühlsmäßige und voluntariſtiſche. Er ſucht ſich

---

Gemütszuſtand losgemacht, bezw. es bringt ihn nicht mit zum Ausdruck, woraus aber nicht geſchloſſen werden kann, daß er ganz und gar fehlt. Sehr wohl kann das ſchlichte Bekenntnis: ich bin ein Kind Gottes, von ſtärkerer Gewißheit getragen ſein als das andere.

[3]) Man wird Maier hier entgegenhalten müſſen, daß, wie die Religionsgeſchichte beweiſt, die primitiven Götter- und Geiſtervorſtellungen doch zweifellos auch einem Denkbedürfnis ihre Entſtehung verdanken, ſie ſind der erſte Verſuch, die Wirklichkeit über die Sinneswahrnehmung hinaus zu erfaſſen. Natürlich ſind von Anfang an mit dieſer auf Erkenntnis gerichteten Tendenz auch andere Strebungen verbunden geweſen, aber doch nicht ſo, daß jene dadurch eine völlige Umgeſtaltung erfahren hätte, wie Maier meint. Neben dieſen beiden Wurzeln muß bei der Frage nach dem Urſprung auch noch die religiöſe Anlage, das religiöſe A-priori berückſichtigt werden und der Verſuch, jene beiden auf dieſe zurückzuführen. Wir werden auf dieſen letzten Punkt noch öfter zurückzugreifen haben.

dann vom Boden der vergleichenden Religionsgeſchichte aus mit ihnen abzufinden, denn die Religion erwächſt auf dem Boden der Geſchichte. Dabei will er aber verzichten auf die normative Reflexion, die von einer Idealreligion aus die einzelnen Religionen wertet, trotzdem er nicht verkennt, wie ſchwer es iſt, dieſe Geſichtspunkte fernzuhalten. Worauf es ihm ankommt als Arbeitsmittel, das iſt die religionsgeſchichtlich fundamentierte pſychologiſche Analyſe der Glaubensvorſtellungen, die ebenſo das variable wie das konſtante Element in der Religion berückſichtigt, denn „das Thema, die Struktur, das beherrſchende Motiv der Religion bleibt ſich doch zuletzt überall gleich“ (S. 507). So beſchreibt er nun zunächſt die Entſtehung und Struktur primitiver Glaubensvorſtellungen. Er ſetzt beim Fetiſchismus ein. Dieſen faßt er im Sinne von Tiele als Beſeelung des Kleinſten wie Größten in der Natur, eines Stückes Holz ebenſo wie der Berge und Ströme. Dieſe Deutung des Fetiſchismus zieht ſich durch ſeine ganze Darſtellung hindurch: „Der in dem ſinnlichen Gegenſtand wohnend gedachte Gott oder Geiſt iſt der Urheber und Garant ſeines (des Gläubigen) Glücks.“ (S. 509) „Für den Fetiſchverehrer iſt das Machtweſen, dem er die Herrſchaft über ſein Glück zuſchreibt, nicht ein reines Phantaſieobjekt, ſondern ein ſinnlicher Gegenſtand oder vielmehr ein in einen ſinnlichen Gegenſtand eingekörpert gedachter Geiſt“ (S. 515). „Der Fetiſchgläubige rechnet alles Gute, was ihm weiterhin in ſeinem Leben widerfährt, der Gunſt ſeines Fetiſch zu, alles Übel dagegen erklärt er ſich aus deſſen Ungunſt“ (516).[4]) Wir müſſen alſo mit dieſer Auffaſſung bei Maier rechnen und von ihr aus ſeine Gedanken verſtehen, indem wir dabei Fetiſchismus als Abkürzung für die höher ſtehende animiſtiſche Religion nehmen, denn nur für dieſe gilt die Unterſuchung Maiers.

Der Religiöſe ſucht gewiſſe Güter zu erringen oder zu ſichern, das phyſiſche Leben, körperliche Kraft, Glück auf der Jagd, Schutz für Familie und Eigentum uſw. Dazu die Hülfe eines überempiriſchen Weſens zu ſuchen, veranlaßt ihn die Erfahrung, daß er dieſe Güter aus eigner Kraft nicht erreichen kann, weil ſein Lebenstrieb auf gewiſſe Schranken ſtößt, die er nicht beſeitigen kann. Es treibt ihn alſo ein Lebensbedürfnis zum religiöſen Handeln. Aber aus dieſem Bedürfnis allein kann der Glaube an die güterbedingende und hülfefähige Macht nicht folgen. Denn das Bewußtſein der eigenen Ohnmacht könnte ebenſowohl ſtumpfe Reſignation erzeugen. Es müſſen alſo Erfahrungen von dem tatſächlichen Eingreifen eines höheren Weſens in die Geſchichte des lebenverlangenden Individuums hinzutreten. Solche Erfahrungen macht der Menſch in den freudevollen Schickungen ſeines

[4]) Dieſe Grundlage für die Induktion, welche Maier ſucht, iſt wiſſenſchaftlich nicht haltbar genug. Der Verſuch Tieles, die grenzenloſe Fetiſchismustheorie von Peſchel, Tylor, Lefèvre durch Verbindung mit dem Animismus zu ſtützen, hat keine allgemeine Anerkennung gefunden. Nach den Beobachtungen in der Heidenwelt ſelbſt kann man als Fetiſchismus nur die roheſte Form der Gottesverehrung bezeichnen, bei welcher ein einfacher Gegenſtand, ein Stück Holz oder ein Stein für einen Augenblick zu Gott gemacht und nach geleiſtetem Dienſte fortgeworfen wird. Es iſt klar, daß die Pſychologie dieſes Vorganges eine ganz andere ſein muß als die der animiſtiſchen Gottesverehrung.

Lebens gerade bei solchen Bedürfnissen, die er selbst nicht befriedigen kann. Sie nötigen ihn zur kausalen Deutung, zur Frage nach der Ursache jener Schickungen; eine Frage, die aber nicht dem Wissenstrieb, sondern der Neugier entspringt und gar nicht theoretisch motiviert ist. Die Antwort, welche der Mensch gibt, entspringt dem Gefühl der eigenen Lebensförderung und der eigenen Passivität bei dem Empfange dieser Förderung. Er sucht auch nicht die Ursache der reinen Tatsachen, sondern der Tatsachen, die für den Erlebenden Güter bedeuten. Den eigentlichen Anstoß zur kausalen Deutung gibt aber doch jenes Begehren nach Gütern, nach Lebenserhaltung und Lebensförderung. Es ist die Konsequenz dieses Begehrens, wenn die spendende Macht nun wirklich aufgesucht und in den Dienst der eigenen Zwecke gestellt wird.

Ein weiterer Schritt ist es, wenn nun auch Tatsachen entgegengesetzter Natur, Unglück jeder Art, in die Deutung hineingezogen und auf den Zorn der Götter zurückgeführt werden. Damit erhält die Interpretation der Tatsachen erst ihren naturgemäßen Abschluß. Denn die Götter werden von vorneherein menschenähnlich gedacht und mit freier Willkür ausgestattet, ob sie Güter spenden wollen oder nicht, und es entspricht ganz dem Gefühl der Lebensbedingtheit, daß der bedingenden Macht auch die Fähigkeit des Versagens zugeschrieben wird.

Von hier aus tritt das praktische Motiv der ganzen Interpretation in das helle Licht. Der Mensch *muß* eine Vorstellung haben von dem Wesen, das sein Lebensglück bedingt, um eine entsprechende Einwirkung ausüben zu können, und schon deshalb muß er die kausale Beziehung herstellen. Der Lebensprozeß äußert sich in konstantem Begehren nach lebenerhaltenden und lebenfördernden Gütern. Dieses Begehren aber erscheint bedingt durch ein Wesen, das dem Menschen Gunst und Ungunst erweist, das Unterwerfung und Verehrung fordert und davon seine Hülfe abhängig macht. Unmittelbar allerdings entspringen die religiösen wie die übrigen affektiven Phantasieprozesse dem Bedürfnis der Affektentladung, und die Glaubensgebilde der Religion sind im eigentlichsten Sinn Produkte dieses Gefühls oder vielmehr des aus ihm sich entwickelnden Begehrens. Aber in diesem Begehren wirkt das Verlangen nach Gütern, durch welches das religiöse Gefühl selbst zu einem wesentlichen Teil bestimmt ist, nach: der Affektentladung ist durch jenes Verlangen doch zuletzt die Richtung vorgezeichnet.

Wir müssen hier nun einen Augenblick Halt machen, um die Gedanken Maiers noch einmal zu überblicken und kritisch zu sichten. Was bereits anmerkungsweise beigefügt war, sei hier noch einmal betont: nicht um den empirisch gegebenen Fetischismus handelt es sich, sondern um entwickeltere Formen der Naturreligion, wie sie mit dem Animismus beginnen und sich im Totemismus etwa fortsetzen. Daß sich Maier über diesen Unterschied ganz klar gewesen sei, kann man nicht annehmen, da er gelegentlich (S. 516) einen Unterschied zwischen Fetischismus und Animismus macht, der von seiner Induktions-Grundlage aus nicht möglich ist.

Maiers Ausgangspunkt ist das Bedürfnis nach Lebensgütern, bei deren Erlangung der Mensch auf die Grenzen seiner Macht stößt. Hiermit kom-

biniert er die Erfahrung von dem tatſächlichen Eingreifen eines wohltätigen höheren Weſens in ſein Leben, die ihn zur kauſalen Deutung ſeiner Lebensſchickungen nötigt. Man darf, ja man muß ſchon hier die Frage aufwerfen, wie es möglich iſt, daß der primitive Menſch unter den beiden Bedingungen ſeines gehemmten Lebensbedürfniſſes und erfahrener ihm förderlicher Schickungen zu der Vorſtellung höherer Weſen kommt. Maier ſagt: vermöge kauſaler Betrachtung. Aber das iſt ja nur eine reine formale Beſtimmung, durch welche über die Art der Urſache noch gar nichts ausgemacht iſt. Daß dieſe Urſache höhere Weſen ſind, iſt damit keineswegs geſagt. Dieſe Vorſtellung muß der primitive Menſch vielmehr bereits haben, wenn er ſie mit ſeinen Lebenserfahrungen verſchmelzen und dieſe auf jene zurückführen ſoll. Liegt es aber ſo, dann hat es zunächſt für den Urſprung des religiöſen Denkens gar keinen Wert, an die Lebensbedürfniſſe und die ſie begleitenden Gefühle und Strebungen anzuknüpfen, ſo lange man nicht den Urſprung der Vorſtellung der höheren Weſen rein, d.h. unvermiſcht mit Gefühlstönen und Strebungen feſtgeſtellt hat. Wohl läßt ſich die *Verwertung* dieſer Vorſtellungen aus Lebensbedürfniſſen erklären, aber in keinem Falle die Vorſtellung ſelbſt. Unterſuchen wir ihren Urſprung exakt, ſo werden wir darauf geführt, daß die Vorſtellung göttlicher Weſen auf einer religiöſen Entwicklungsſtufe entſtanden ſein muß, die **vor** Fetiſchismus und Animismus liegt, und daß dieſe Vorſtellung gar nicht hätte entſtehen können ohne die beſondere Anlage der Menſchenſeele zu ihr. Mit anderen Worten: wie Zeit, Raum und Kauſalität der Menſchenſeele anhaften als Anſchauungsformen zur Deutung der ſinnlichen Wirklichkeit, ſo ſind Geiſt, Seele, göttliches Weſen die dem Menſchen von Natur anhaftenden Anſchauungsformen der überſinnlichen Wirklichkeit.

Ohne das Zurückgehen auf dieſes religiöſe A-priori und ſein allmähliches Erwachen in der Menſchenſeele bewegen wir uns trotz der tiefſten Religionspſychologie ſtets in einem fehlerhaften Zirkel. Wir kommen dann, um die kauſale Deutung aus Lebenserfahrungen vor dem nahe liegenden Einwande zu bewahren, daß ihr doch ein theoretiſches, intellektuelles Element anhafte, zu ſolchen unhaltbaren Beſtimmungen, wie ſie Maier gibt, wenn er behauptet, die kauſale Deutung entſtamme nicht dem Wiſſenstrieb, ſondern der Neugier, ſei überhaupt nicht theoretiſch motiviert. Das iſt eine ganz unmögliche Scheidung, denn Neugier iſt doch eine unmittelbare Äußerung des Wiſſenstriebes, und die Frage nach der *Urſache* iſt ſtets theoretiſch motiviert durch den Erkenntnistrieb, was nicht ausſchließt, daß ſich auch praktiſche Motive mit dieſem verbinden. Ebenſo wenig trifft es zu, daß die kauſale Betrachtung des Religiöſen *nur* die Urſache der ihm wertvollen Tatſachen ſucht, der Güter bezw. Übel. Auch die primitiven Völker ſtehen der ſie umgebenden Natur mit allen ihnen fremden Erſcheinungen als Betrachter als Beobachter gegenüber und möchten die Gründe der Erſcheinungen feſtſtellen; ſie intereſſieren ſich durchaus dafür. Weil ſie meiſtens dieſe Urſachen nicht erkennen können, ſo führen ſie mit allerſchnellſtem Analogieſchluß das Fremde auf lebendige Weſen zurück. Es handelt ſich da tatſächlich um ganz kognitive Urteile, aus Erkenntnisintereſſe zu Erkenntnis-

zwecken mit den Mitteln beſchränkter Erkenntnis gefällt. Es erſcheint mir als Maiers bedeutſamſter Fehler, daß er dieſen Erkenntnisfaktor in der primitiven Religion nicht ausreichend würdigt.

Sehen wir nun, wie er den religiöſen Phantaſieprozeß logiſch analyſiert. Er ſieht in ihm einen typiſchen Fall von affektiver Tatſachendeutung. Vorſtellung von Gütern und Übeln bilden den Ausgangspunkt. Mit ihnen ſind Wertgefühle verknüpft, aus dieſen erwachſen Werturteile. Außerdem iſt mit jenen ein Paſſivgefühl verknüpft, in welchem die Glaubensfunktionen ihre eigentliche Wurzel haben. In ihm ſpricht ſich aus, daß die Güter oder Übel nicht mit der eigenen Kraft des Frommen erlangt oder abgewehrt werden können. Dieſe Güter- und Übelvorſtellungen erweitern ſich durch Vorſtellungen vergangener oder zukünftiger Güter und Übel, alſo durch einen Reproduktionsvorgang. Aus dem Paſſivgefühl erwächſt nun durch einen Kauſalrelationsbegriff, der eine neue Beziehung herſtellt, der affektive Schlußprozeß, in welchem die Güter und Übel auf höhere Weſen zurückgeführt werden. Der entſcheidende Vorgang iſt alſo die Syntheſe der Güter- und Übelvorſtellungen mit dem Relationsbegriff der höheren Weſen; ſie ergibt die Vorſtellung eines lebenbeherrſchenden Machtweſens, welche zu dem Glaubensurteil führt: ein Gottweſen, ein Geiſt, ein Dämon, ein Fetiſch. „Die religiös-affektiven Schlüſſe, die zu den fundamentalen Glaubensdenkakten führen, ſind alſo elementare Emotionalſyllogismen“ (S. 515).

Im Verlauf dieſer Ausführungen fragt Maier ſelbſt einmal, woher jener Relationsbegriff der höheren Weſen komme. Daß gewiſſe kognitive Elemente in ihn eingehen, ſei klar. Er beruhe aber nicht etwa auf einer Einſicht in das Kauſalprinzip, *ſondern auf der Erfahrung, daß vielfach Geſchehniſſe tranſeunte Urſachen haben*, und auf der andern, daß Wohltaten oder Schädigungen von Freunden oder Feinden ausgehen. Gleichwohl ſei er kein Erfahrungsbegriff; ſeine kognitiven Elemente ſeien der affektiven Vorſtellung untergeordnet. Hier liegt nun wiederum ſehr deutlich zu Tage, daß jene erſte Erfahrung von den tranſeunten Urſachen ohne Annahme eines religiöſen A-priori, mit welchem der Menſch an die Erſcheinungen herantritt, ganz unmöglich iſt.

Hinſichtlich der Glaubensvorſtellungen der höheren Stufen findet Maier überall weſentlich die analoge Struktur. Nur an zwei Punkten tritt die Differenzierung ein: der Kreis von Erlebniſſen und Tatſachen erweitert ſich, auf Grund deren die Vorſtellung göttlicher Weſen vollzogen wird, und dieſe erfährt nach zwei Seiten hin Fortbildung, inbezug auf die Natur und auf das ſittliche Leben. Hinſichtlich jener wird die Beſeelung der Natur zu anthropogoniſchen und kosmogoniſchen Spekulationen fortgebildet, hinſichtlich dieſes tritt an die Stelle vereinzelter materieller Güter *das ſittliche Gut*. Das iſt der eine Punkt.

Der zweite liegt in der Art und Weiſe, wie das religiöſe Objekt vorgeſtellt wird. Die Glaubensvorſtellungen ſchreiben ihren Gebilden nicht bloße *Illuſionswirklichkeit* zu, ſondern fordern für ſie objektive Geltung im eminenten Sinne; und dieſer Anſpruch hat affektiven Grund, nicht kognitiven, d.h. er beruht auf dem primären religiöſen Affektgefühl, aus

welchem die Glaubensfunktion erwächſt. Der religiöſe Affekt iſt kein raſch vorübergehender Gefühlszuſtand; er ſchlägt ſich in einer beſonderen Affektdispoſition nieder, die immer wieder aktuell wird und im Bewußtſein zu dominierender Bedeutung gelangt. Dadurch wird der religiöſe Glaube veranlaßt, ſeine Objekte an die im Ich gegebene Erfahrungswirklichkeit, die auch dominiert, anzulehnen und anzuknüpfen, um nicht die Einheit des Bewußtſeins zu ſtören. Das geſchieht nicht, um für die Glaubensgewißheit eine Begründung zu gewinnen, ſondern um das affektive Objektivitätsbewußtſein mit dem kognitiven auszugleichen.

Eben dieſe Art nun, wie der Glaube ſich zur Wirklichkeitserfahrung in Beziehung ſetzt und ſeine Objekte in ſie einordnet, iſt in den verſchiedenen Religionen verſchieden, und zwar ſtufenmäßig. Denn das religiöſe Objektivitätsbewußtſein vollendet ſich in der Anknüpfung an die kognitive Wirklichkeitserfahrung und kann ſich ohne ſie nicht ungetrübt und ungeſchwächt entfalten. Man kann alſo wohl ſagen: „Die Anlehnung der Glaubensobjekte an die Erfahrungswirklichkeit iſt ein Moment der religiöſen Objektivierung und inſofern ein wichtiger Beſtandteil der Glaubensdenkakte ſelbſt.“

Dieſe letzte Zuſammenfaſſung iſt doch ſo bedeutungsvoll, daß ſie über die Anſätze hinausführt, von denen Maier ausgegangen iſt, ſofern ſie ſchließlich dem Glaubensdenkakte ein notwendiges kognitives Element zuſpricht. Es bricht damit das Element ſchließlich mit ſelbſtändiger Bedeutung durch, das er im Anſatz ohne Not künſtlich zurückgedrängt hatte. Denn wir erinnern uns, daß er in den elementaren Glaubensakten ein kognitives Element zwar als vorhanden anerkannt, aber durch affektive Einflüſſe verändert und unterdrückt gefunden hatte. Man wird von hier aus nun zurückblickend zu dem Ergebnis kommen, daß die einſeitige Betonung des affektiven Urſprungs der Glaubensvorſtellungen den eigentümlichen Wert hat, gerade dieſe praktiſch-emotionalen Beziehungen der Religion in helles Licht zu ſetzen, daß ſie aber der tatſächlichen Mitwirkung kognitiver Elemente nicht ganz gerecht wird, und deshalb den eigentümlichen Verknüpfungen der Gefühls-, Willens- und Denkakte, die wir gerade in der Religion beobachten, keine Analyſe zuteil werden läßt. Namentlich die im religiöſen Leben ſo überaus häufige Verknüpfung der Willens- und Denkakte fällt leider ganz aus, obwohl ſie auch in den primitiven Religionen zu beobachten iſt. Man kann eben dieſe Seite gar nicht richtig werten, wenn man die Urſprünge der Religion in das Gefühl legt und die Frage nach der religiöſen Anlage — die Grundfrage gerade der Religionspſychologie — gar nicht ſtellt.

Die Beſchreibung der religiöſen Elementarakte auf den höheren Stufen iſt etwas dürftig ausgefallen, — ebenfalls aus gutem Grunde, weil das Beſte bereits bei der Fetiſchſtufe vorausgenommen war; auch vermißt man nur ungern dabei die Anknüpfung an geſchichtliche Religionen, denn der kurze Hinweis auf die religiöſe Mythenbildung iſt dafür kein Erſatz.

Im ganzen muß ich — auf Grund meiner Einſicht in die primitiven Religionen, wie ſie mir durch das Studium der Miſſionsliteratur und der

Religionsgeſchichte von Otto Pfleiderer an erwachſen iſt, – ſagen, daß auf der Stufe des Fetiſchismus ſowohl wie des Animismus das religiöſe Leben ſich weit einfacher und naiver vollzieht, als daß wir mit Recht hoffen dürften, es in gewiſſe Schemata pſychologiſch-logiſcher Betrachtung faſſen und durch ſie zum Verſtändnis bringen zu können. Es wäre hier wohl die dankbarere Aufgabe, das weit zerſtreute Material zu ſammeln und dadurch eine ſichere induktive Grundlage für alles Weitere zu ſchaffen. Ich glaube, die Theſe vom ausſchließlich affektiven Urſprung der Religion würde ſich dann nicht mehr halten laſſen.

Im Übrigen gebe ich mich der Hoffnung hin, daß meine Berichterſtattung und Auseinanderſetzung einen Eindruck von der Tiefe der Maierſchen Gedankengänge und der Bereicherung, die wir durch ſie empfangen, erweckt hat. Dieſer Eindruck wird ſich bei weiterer Kenntnisnahme von dem Inhalt ſeiner wertvollen Unterſuchung über das religiöſe Denken nur vertiefen.

Autorität und Freiheit.

Von **Max Schneidewin.**

An der richtigen Verteilung dieſer beiden Seelenmächte oder Verhaltungsarten auf das Ganze des inneren Menſchen hängt der idealſte Zuſtand, in dem der Menſch der Aufgabe ſeines Lebens gegenübertreten kann. Überall will ihn irgend welche Autorität leiten, und überall kann er nicht verkennen, daß dieſe ja älter iſt als er ſelbſt, ihm aus ſummierten und vielleicht überlegenen Kräften vorausgedacht hat und jedenfalls nicht ohne weiteres von der Hand zu weiſen iſt; überall aber will er ſich doch ſo entſchließen, wie es ſeiner eigenen Vernunft überwältigend als das Richtige eingeht. Über Bord zu werfen iſt keines von beiden, auf die richtige Miſchung beider kommt es von Gebiet zu Gebiet, ja von Fall zu Fall an, gleichwie das eigentliche Problem der Staatskunſt in der beſten Temperierung von Ordnung und Freiheit, imperium et libertas, liegt.

Eine höchſt merkwürdige Durcharbeitung der Gegenſätzlichkeit und der Vereinigungsbedürftigkeit deſſen, was durch beide Begriffe umſpannt wird, liegt vor in einem im Jahr 1910 vor kurzem erſchienenen Buche von Fr. W. Förſter, das natürlich bei einem ſo prächtigen geborenen Titel nach keinem andern zu ſuchen braucht. Das höchſt merkwürdige iſt, daß Fr. W. Förſter ſich in allem wie ein katholiſcher Kirchenfürſt oder wie der Typus der großen und ſtrengen, heiligmäßigen und aſketiſchen Lehrer der alten Kirche entſcheidet. Durch den Zufall der Geburt oder Tradition der Familie iſt dieſer ausgezeichnete Pädagoge, der noch in frühem Mannesalter ſtehend ſich durch bedeutende Leiſtungen den Ruhm eines originalen und ſehr ernſten Meiſters der Erziehungskunſt erworben hat, doch nicht darauf zugekommen, und eine ſo höchſt wohlwollende und durch und durch ſympathiſierend verſtändnisvolle Stellung zur katholiſchen Kirche iſt in dem ſo großen Umfange des proteſtantiſchen Gelehrten- und Forſchertums die größte Seltenheit. Fr. W. Förſters Vater, der — wie